

■ article

REVISTA D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA CATALANA,
Número 4, 2012 | Print ISSN 2014-1572 / Online ISSN 2014-1564
DOI 10.2436/20.3001.02.66 | P. 149-164
Data de recepció: 15/06/2011 / Data d'admissió: 12/12/2011
<http://revistes.iec.cat/index.php/JOCIH>

Frederic Riu i la *Crítica* kantiana. Hegel al «món del mirall»*

Giulio F. Pagallo

Universidad Central de Venezuela (profesor emérito)
Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti di Padova
Centro per la Storia dell'Università degli Studi di Padova

ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα
ANAXÁGORAS, B 21 a

«Daréte el dulce fruto sazonado del peral en la rama ponderosa.
¿Quieres decir que me darás una pera?
¡Claro!»

ANTONIO MACHADO

resum

Introduiré i explicaré en aquest article els trets bàsics de la filosofia del meu amic i col·lega a l'Escola de Filosofia de la Universitat Central de Veneçuela Frederic (Federico) Riu i Farré (1925–1985). Riu és un pensador de la diferència entre sistema racional i experiència real, i concebia la filosofia com una mena de sentinella de l'«Enciclopèdia de les Ciències Unificades». D'aquí l'atenció crítica que prestà a les posicions ontològiques de base de Husserl, Heidegger, Hartmann i Sartre. I d'aquí també el seu retorn a l'examen les filosofies de Kant i Hegel, a la llum de les condicions de pensament del segle xx.

paraules clau

Frederic (Federico) Riu, filosofia catalana, filosofia veneçolana, exili, fenomenologia.

* [Traducció al català de Maria Arquer].

Les pàgines que segueixen són *in memoriam* de Frederic Riu, l'amic inoblidable, i de la nostra amistat que, durant gairebé un quart de segle, romangué intacta, sense núvols i sense retrets, fins a aquella nit d'estiu de 1984, quan, abans de la penúltima copa i les abraçades de comiat, junts vam enllestir plans per al futur comú de jubilats, pecant potser de ὕβρις i, en tot cas, oblidant-nos dels déus, que sovint són envejosos.

Inquietuds polítiques i acadèmiques nodriren, al final de la dècada dels seixanta, les indagacions filosòfiques de Frederic Riu¹, que van materialitzar-se en llibres com ara *Historia y totalidad* i *Ensayos sobre Sartre*². Amb tot, un poc abans, el 1966, la intel·ligència crítica i el magisteri de Riu, professor de Metafísica a la *Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela*, a Caracas, ja s'havien posat de manifest en el llibre *Ontología del siglo XX*³. L'íntima *Einführung* i, alhora, la intensitat de la confrontació crítica de les pàgines dedicades a les filosofies de Husserl, Hartmann, Heidegger o Sartre, semblen aplicar el sentit de la metàfora hegeliana segons la qual la veritat es revela només al capvespre, quan ja s'han deturat els treballs del dia. En realitat, tots els assaigs de Riu representen –com la simfonia de Haydn– una hora dels adéus, ja que els uneix una intenció interpretativa que es desplega en dos moments: el de l'exposició apassionadament «objectiva» del tema o autor, que dóna pas, a continuació, a una mena de *Umwälzung* crítica, en virtut de la qual el «sistema» sotmès a examen apareix desmuntat per tal que es palesin incoherències i/o discontinuïtats lògiques, actuant com a pedra de toc decisiva la confrontació dels principis i categories del «sistema» amb les dades originàries de l'experiència.

Potser sigui aquest el tema més estimat per Riu, a saber, el de la «diferència» real que ha resistit a tot intent de mediació racional. Representada pels fets quotidians en la seva immediatesa, pels innombrables «aquí i ara» que ens envolten, i que Riu evoca molt sovint –i no sense ironia– per tal de mesurar la distància que separa el «sistema» de les experiències més habituals. Les paraules d'Antonio Machado en forma d'epígraf⁴ –un dels seus autors predilectes–, introdueixen la humanitat filosòfica de Frederic Riu: al seu elegant i mordaç sentit de l'humor, contrari a tot el que sigui inútilment sentencios, i a la idea que mantingué fins al final de la filosofia com a saber metafísic socràticament arrelat a la terra. Tornant al duet de Machado, crec que Riu opinaria que, tal vegada, podria tolerar-se «*el dulce fruto sazonado del peral*», a condició que –sense

1 Si se'm permet, em refereixo a Giulio F. PAGALLO, «Federico Riu y la ontología contemporánea», *Apuntes filosóficos* 11 (1997), p. 39-57.

2 Federico RIU, *Historia y totalidad*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1968 i *Ensayos sobre Sartre*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1968. Totes dues recollides en *Obras completas I* [Pròleg de Fernando Rodríguez], Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996, p. 83-134 i 135-297, respectivament.

3 Federico RIU, *Ontología del siglo XX*, Caracas. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1966; ara dins: *Obras completas I*, p. 3-82.

4 Manuel i Antonio MACHADO, «Amplificación superflua», en *Obras completas*, Madrid: Editorial Plenitud, 1962, p. 1131.

trigar gaire— tornem a aquella pera real que mengem amb gust, quan està en el seu punt de maduresa i no és massa cara. *Res non verba!*

Si tornem a la *Ontologia del siglo XX* i les filosofies de Husserl, Hartmann, Heidegger i Sartre, la idea que ajusta les diferents anàlisis a una finalitat única és la següent: la crisi de la visió positivista de la realitat i del coneixement ha fet desaparèixer la noció de la filosofia com a simple *ancilla scientiarum*, o, en la seva última representació, com a sentinella de l'«enciclopèdia de les ciències unificades». Per consegüent, entre el final del segle XIX i les primeres dècades del XX, s'ha pregonat *el retorn a la metafísica*, per tal de ratificar el principi segons el qual la filosofia era, simplement, *episteme* i ciència primera. En ponderar les diferents reivindicacions de la metafísica, es perfilen dos programes d'ontologia: el primer, adoptant una perspectiva realista, posa èmfasi en el retorn a «les coses mateixes», en la mesura que allò que caracteritza l'Ésser de l'ens és la seva autonomia, cosa que impedeix la seva reducció a fenomen de la consciència subjectiva. El segon programa, en canvi, manté el Jo transcendental com a horitzó del pensament crític i, per tant, la reducció a fenomen de l'objecte i el «per a si» de la pròpia consciència. De fet, aquesta última perspectiva fou la que s'imposà. Anota Riu: les filosofies del nostre segle, més que parar esment en les tesis de Husserl, es vinculen a la seva idea de «constitució», que comporta «un plantejament ontològic que s'interroga per les condicions de possibilitat [...] de la manifestació de l'ens com a ens». En aquest sentit, l'ontologia contemporània «enllaça amb la tradició idealista moderna que culmina en Kant, per a qui —i Riu ho recorda, no sense un cert to d'ironia— l'orgullós nom d'ontologia ha de cedir el lloc al més humil d'una analítica de l'enteniment pur»⁵.

La conclusió final a la qual el du el panorama de les problemàtiques ontològiques contemporànies ens explica per què Riu havia advertit l'exigència de tornar a Kant, en un dels seus últims i més compromesos exercicis d'historiografia filosòfica. És que el retrobament amb Kant, segons Riu, no significa només preguntar-se pel principi autèntic de la filosofia contemporània, sinó que, a més a més, la *Crítica* ens ha deixat en herència, molt probablement, la versió més embolicada de la «diferència» entre racionalitat formal i matèria empírica, l'*Aufhebung* de la qual és una tasca que es transmet de l'idealisme alemany de Schelling i Hegel a l'Escola de Frankfurt i a la crítica sartreana de la raó dialèctica. No pot sorprendre, doncs, que Riu proposi una lectura metafísica del filòsof de Königsberg molt diferent de les del neokantisme i l'idealisme de Croce i Gentile. Efectivament, la conferència de 1981, sobre *Crítica y metafísica*

5 *Ontologia del siglo XX*, p. 33-34.

*en Kant*⁶, representa la biografia intel·lectual de Riu i, alhora, el punt final dels estudis anteriors sobre Sartre, Lukács i el marxisme, així com l'obertura –tan sols esbossada– a la discussió sobre el problema de la tècnica en Heidegger i Ortega y Gasset que, entre d'altres, són els últims assaigs publicats pòstumament⁷.

Tornant a Kant, Riu introdueix la seva anàlisi recordant que l'autor de la *Crítica* va voler «resoldre el problema del coneixement metafísic», és a dir, d'un «coneixement racional que proporciona els predicats universals (categorïes) de l'objecte en general o de l'objecte en tant que objecte». Que la metafísica es configuri com a coneixement racional, depèn del fet que la mateixa «es du a terme mitjançant un conjunt definit de conceptes *a priori*», que «no deriven ni poden derivar de l'experiència», tot i que ells mateixos pretenguin «constituir els predicats absolutament universals i necessaris amb els quals pensem els objectes de l'experiència». Només perquè els conceptes kantians «contenen una síntesi que, pel seu caràcter apodíctic, no pot ser empírica», la nostra experiència assumeix formes de validesa universal, sense les quals la metafísica, com a ciència, seria impossible⁸.

En relació amb la tradició del racionalisme modern, el projecte kantianista modifica radicalment tant el significat dels conceptes *a priori* com de l'objecte. La «revolució copernicana» de la *Crítica* anuncia el principi «que els objectes es regeixen pels conceptes *a priori*», i que, per tant, «els conceptes *a priori* es refereixen als objectes [...] amb absoluta necessitat i universalitat». La metafísica, doncs, queda ensolcada «pel camí segur de la ciència»⁹. Com a conseqüència de l'esmentada revolució, les nocions d'objecte i concepte *a priori* adquireixen un significat molt diferent del que tenien en la metafísica tradicional. D'una banda, «l'objecte no és l'ens que existeix en i per si mateix, sinó la unitat transcendental d'una diversitat de representacions sensibles donades en la intuïció, en el fenò-

6 Federico RIU, «El mundo del espejo. Crítica y metafísica en Kant.» Text de la conferència dictada el dia 21 d'octubre del 1981, en ocasió de l'homenatge a Kant en el bicentenari de la *Crítica de la raó pura*, organitzat per l'*Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela*, *Episteme NS II*, 1-3, p. 85-117; ara en *Obras completas II*, Caracas: Monte Ávila, 2005, p. 391-421. Cfr. Ezra HEYMANN, «El Kant de Federico Riu y el problema de la consistencia de la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura*», *Episteme NS* 8, 1 (1988), p. 13-25; i José HERRERA, «El mundo del espejo. Historia y reflexión en Federico Riu», en ID., *Tres fundamentaciones de la Filosofía Marxista en Venezuela*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela 2011, p. 41-71.

7 Federico RIU, «Sobre la técnica», en *Obras completas III*, p. 519-613; també en forma autònoma: *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz, Rubí*: Anthropos, 2010.

8 *Op. cit.*, p. 391-392.

9 *Op. cit.*, p. 392.

men. El concepte *a priori*, d'altra banda, no és tampoc una representació de cap propietat de l'ens en tant que ens, sinó una representació transcendental, una forma pura, introduïda en la funció de jutjar, que confereix unitat a la diversitat sensible de la intuïció¹⁰. A partir d'aquests preliminars, ¿com cal entendre la relació entre el «quelcom» objecte del coneixement i aquell altre «quelcom», objecte real, al qual el primer sembla referir-se?

Observa Riu que hi ha dues maneres d'interpretar la qüestió: «o bé l'objecte és quelcom que ha de quedar més enllà de les representacions i denota la cosa en si, o bé és quelcom que no depassa el llinar de les representacions i denota una determinada consciència unitària de les mateixes». Tot i l'hermenèutica intrincada de «l'objecte transcendental» de la primera edició de la *Crítica*, «sabem –comenta Riu– que la doctrina de Kant s'orienta per la segona possibilitat¹¹; això és: que la «cosa en si» no pot de cap manera ultrapassar l'horitzó de la consciència transcendental per a convertir-se en ens autònom i independent. Ara bé, el «canvi de mètode», formulat per Kant, «consisteix a aplicar al coneixement metafísic una determinada interpretació del coneixement científic¹²; més encara: la reducció de tot allò que coneixem a «una diversitat de representacions sensibles unificada sintèticament» comporta «que el coneixement metafísic és intrínsecament constitutiu de l'experiència», i «que quelcom aparentment tan allunyat d'aquest com la física, el conté com a condició interna de la seva possibilitat¹³.

Examinem ara allò essencial de l'anàlisi que Riu ha desenvolupat sobre aquest punt. En primer lloc, observa, «tot gira entorn del concepte de fenomen», i allò fonamental «és convèncer-se que la fixació teòrica d'aquest concepte ha de realitzar-se necessàriament per contraposició a la noció de cosa en si». Perquè «no tan sols el concepte de fenomen és indefinible sense la noció de cosa en si, sinó que aquest *caput mortuum*, com l'anomenà Hegel, esgavella, de bell principi, aquella coherència i solidesa que molts adjudiquen a la doctrina kantiana¹⁴. Vegem: a B, 69, el text de la *Crítica* afirma que «en el fenomen, els objectes i fins i tot les propietats que els assignem són sempre considerats com quelcom realment donat», de manera que sembla establir-se «una distinció entre l'esmentat

10 *Op. cit.*, p. 394.

11 *Op. cit.*, p. 397.

12 *Op. cit.*, p. 392.

13 *Op. cit.*, p. 396.

14 *Op. cit.*, p. 409.

objecte com a fenomen i el mateix objecte com a cosa en si»¹⁵. Una distinció summament problemàtica, objecta l'interpret, ja que la relació de l'objecte donat amb el subjecte «es compleix entre una representació posada en l'espai i un subjecte i, en aquest sentit, no pot fer-se cap distinció «en l'objecte mateix» com a fenomen i com a cosa en si». Efectivament, «on es dona l'objecte? Si es dona en l'espai, com ensenya l'*Estètica*, llavors cal dir que ho fa en un àmbit mental, ideal, imaginari i que la relació subjecte-objecte és igualment una relació ideal, de consciència, intencional»¹⁶.

En la seva resposta –que ens indica l'assumpte decisiu de la seva interpretació– Riu ens regala un bell exemple d'imaginació literària que socorre la seva agudesa crítica: «la forma en què cal entendre la relació fenomen-cosa en si, d'acord amb els supòsits de la *Crítica*, és totalment diferent [...]. El món dels fenòmens equival, per emprar un símil, al món del mirall. [...] El món del mirall és un món ideal, del qual l'espai, la profunditat, les relacions, existeixen tan sols en la mesura que els percebo». Seguint amb la metàfora, el món dels fenòmens «és com l'àmbit d'un immens mirall sense límits, sense marc. Nosaltres som, al mateix temps, el mirall i els qui el contemplen. Aquest mirall reflexa, suposadament, quelcom que ens és desconegut, però aquest original no està «dins» del mirall, ni «darrera», ni davant, sinó que no està per enlloc. Allò que el mirall reflexa és el propi subjecte escindit que el produeix i el contempla, i que creu moure's il·lusòriament dins d'ell. [...] El món dels fenòmens no és *el mateix* món de la cosa en si, en tant que s'apareix a un subjecte, sinó un altre món, irreal, imaginari, la relació del qual amb el món de la cosa en si, si és que existeix, ignorem. No és tan sols *formaliter*, sinó *materialiter* diferent»¹⁷. Un cop s'afirma, com fa Kant, «la idealitat transcendental espai», resulta impossible afirmar que «en el mateix objecte» pugui establir-se la distinció entre fenomen i cosa en si. Efectivament, en un espai reduït a *ens imaginarium*, en un espai mental, «no poden donar-se més que representacions»¹⁸. Ara bé, «puc pensar», anota Riu, que a cada una d'aquestes representacions «donada o posada en l'espai li correspon, enlloc, una cosa en si, però aquest pensament és una conjectura, una opinió, una creença, que la *Crítica* no demostra»¹⁹.

15 *Op. cit.*, p. 412.

16 *Ibidem*.

17 *Op. cit.*, p. 412-413.

18 *Op. cit.*, p. 413.

19 *Ibidem*.

Aquest és el passatge decisiu: ja que «arribats a aquest punt hem d'abordar la discussió, plantejada pel propi Kant, al voltant de si el fenomen és una aparença o una aparició»²⁰. La qüestió es presenta en aquests termes: «quelcom que està en mi, *sembla* estar fora de mi»; aquí intervé la distinció entre «la consciència realista ingènua», per a la qual «els cossos estan fora de mi i els percebo com a coses en si», i «el crític transcendental», el qual ha tingut accés al coneixement que «uns tals cossos tan sols són representacions que estan en mi», així que, en definitiva, és tan sols «dins la ment que els cossos *semblen* estar fora»²¹. Per tant, «cal dir, llavors, que el fenomen és l'aparició d'una aparença i l'aparença d'una aparició»²².

Amb aquest propòsit, Riu porta a col·lació el text en què «Kant precisa el significat del seu idealisme transcendental enfront del realisme transcendental i el realisme empíric»²³. Des del primer punt de vista, «tots els fenòmens són considerats com a meres representacions i no com a coses en si mateixes»; en canvi, el realisme transcendental «considera els fenòmens externs com a coses en si mateixes, existents amb independència de nosaltres i de la nostra sensibilitat»; finalment, l'idealisme empíric opina que «totes les nostres representacions són incapaces de garantir la realitat d'aquests mateixos objectes»²⁴. La diferència que posa Kant entre l'idealista transcendentalista i l'idealista empíric radica en això: el segon, tenint tan sols «la certesa de l'existència de les *seves* representacions», no pot estar segur que existeixin «objectes exteriors i independents d'ell»; i la inversa, l'idealista transcendental està segur de l'existència d'aquests objectes, perquè «“existir fora de mi” no significa ser independentment, sinó donar-se en l'espai», que «està en mi, és una representació, però que fa que allò que en ell es representa aparegui, es doni, com estant fora de mi»²⁵.



Del que hem dit fins aquí es desprèn que els conceptes d'«aparença» i «aparició» tenen un significat molt especial, almenys pel que fa al paper decisiu que

20 *Op. cit.*, p. 414.

21 *Ibidem*.

22 *Op. cit.*, p. 418.

23 *Op. cit.*, p. 416.

24 *Op. cit.*, p. 416-417.

25 *Op. cit.*, p. 417.

exerceixen en la crítica de la teoria kantiana del coneixement. Precisament, la insistència amb què Riu ha subratllat el seu caràcter altament problemàtic, ens ha suggerit la possible coordinació d'un aspecte semblant amb alguns temes que Hegel ha abordat en diverses de les seves obres, des del seu primer enfrontament amb el criticisme de Kant. Efectivament, l'advertiment que fa Riu de com la noció kantiana de la «subjectivitat» fa inconsistent –si no contradictori– el concepte de la «cosa en si», recorda la definició hegeliana de la «cosa en si» com a *caput mortuum* incoherent i inútil de la filosofia de Kant. D'altra banda, les categories d'«aparença» i «aparició», justificadament utilitzades per a posar en un primer pla punts foscos i amfibologies de la *Crítica*, evoquen, en certa mesura, la naturalesa dialèctica del «saber aparent» en la consciència sensible, l'experiència de la qual es consuma –com en el Kant de Riu– en l'*Aufhebung* incessant de la «certesa de la veritat» per part de la «veritat de la certesa».

Una altra consideració crítica que recorda la que inspira un text important de la *Fenomenologia* hegeliana és l'observació de Riu sobre el caràcter impropri de les asseveracions kantianes pel que fa a l'existència d'objectes externs. L'idealista transcendental –comenta Riu– no pot tenir consciència «que existeixen coses externes, sinó que les que *semblen* coses externes, per a la consciència immediata o ingènua, són en realitat «coses internes», imatges²⁶. Aquí, precisament, es fa evident la distorsió lògica i semàntica en què incorre Kant: «Un cop realitzada aquesta reflexió, la consciència o percepció immediata queda superada en el sentit de mantinguda» –altre cop, aquest és el sentit exacte de la noció hegeliana d'*Aufhebung*– «però desxifrada i integrada a una altra veritat superior. Tornar al pla de la consciència immediata com si res no hagués passat, per tant, és un error. La immediatesa no queda suprimida, sinó meditzada, però aquesta mediació la transforma»: «el món dels fenòmens, que per a la consciència ingènua immediata es revela» –Hegel diria: *s'experimenta*– «com un món de coses en si, fora de mi, és, per a la consciència que ha fet la reflexió transcendental, un món de coses aparents, d'objectes mentals, de representacions subjectives»²⁷. De manera anàloga, Hegel diu en la «Introducció» a la *Fenomenologia*: «la consciència, tanmateix, és per a si mateixa el seu *concepte*, per tant, és immediatament l'acte d'anar del·là allò que és limitat i, com que això limitat li pertany, és l'acte d'anar del·là si mateixa. [...] Conseqüentment, la consciència pateix per si mateixa la violència de malmetre's la satisfacció limitada. En el sentiment d'aquesta

26 *Op. cit.*, p. 418.

27 *Op. cit.*, p. 418-419.

violència, l'angoixa pot certament recular davant de la veritat i aspirar a conservar aquella mateixa cosa la pèrdua de la qual amenaça»²⁸.

No cal dir que les possibles consonàncies entre els punts de partida de les consideracions crítiques en contra de la teoria kantiana del coneixement fenomènic i la «cosa en si», en absolut impliquen identitat d'intencions o fins de tipus sistemàtic, ja que per a Riu la crítica a Kant volia significar, a partir de la *Crítica*, una fonamentació més sòlida del realisme metafísic.



Tornem, doncs, a les direccions principals d'allò argumentat per Riu. La primera observació pretén destacar, en el marc de l'analítica transcendental, la contradictorietat del postulat de la «cosa en si»; el qual remet directament a la fórmula hegeliana del *caput mortuum*. En el cas de Hegel, no es tracta d'un simple, si bé encertat, *mot d'esprit*, sinó de l'expressió sintètica de l'essència mateixa del kantisme, que representa la sublimació reflexiva de la consciència sensible, de la qual guarda per a si com a essencial l'oposició entre el subjecte i l'objecte. «En tot sistema dualista, però especialment en el kantisme, el defecte fonamental es dona a conèixer per la inseqüència en què es recau de voler unificar». Voler unificar els moments, considerats separats i independents, de l'ésser i del pensar. «En una manera de filosofar com aquesta, falta la simple consciència que, amb aquest anar i venir» —és a dir: de l'ésser en si de la «cosa» a la ciència dels fenòmens— «cada una d'aquestes determinacions singulars és declarada com a insuficient; el defecte consisteix en la impotència per a posar junts dos pensaments (ja que pel que fa a la forma n'hi ha només dos)»²⁹.

Molt abans de l'*Enciclopèdia*, en les primeres línies de la «Vorerinnerung» de la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), la crítica hegeliana denuncia el desenvolupament impropï i insuficient que rep en les tres crítiques el principi especulatiu originari del kantisme: la «identitat del subjecte i de l'objecte», el significat del qual Kant acaba trastocant, interpretant-la a la llum de l'enteniment i del seu procediment analític, de manera que la identitat absoluta del fonament es transforma en oposició igualment absoluta, a

28 G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia de l'esperit*, trad. de Joan Leita, Barcelona: Laia, 1985, vol. 1, p. 114.

29 G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Mèxic: Juan Pablos Editor, 1974, p. 57.

la manera de les velles metafísiques dualistes. Tan sols –afegeix Hegel– «amb més arrogància sota el nom de filosofia crítica»³⁰.

En *Glauben und Wissen* (1802) –on Hegel examina de cap a cap la *Reflexionsphilosophie* de Kant, Jacobi i Fichte– el qüestionament queda expressat en els seus termes essencials: per al formalisme de l'idealisme crític –la filosofia de Kant– «el subjecte i les coses, o el no-Jo, existeixen cada un per si –el Jo del “Jo penso” i la cosa en si», tot i que es relacionen entre ells, i, per aquesta banda, cada un és idèntic a l'altre. Es tracta, tanmateix, d'una simple identitat formal, «que es manifesta com a connexió causal, de manera que la cosa en si esdevé objecte, en rebre per part del subjecte actiu una certa determinació –la qual, per tant, és en els dos una i idèntica; però els dos són, a més a més, quelcom completament divers, idèntics com poden ser-ho el sol i la pedra en relació amb la calor, quan el sol escalfa la pedra». Per tant, «l'absoluta identitat de subjecte i objecte ha traspasat en una identitat formal tal, i l'idealisme transcendental en aquest idealisme formal, o més aviat, psicològic»³¹. Una filosofia, per consegüent, que en un cert sentit «no és sinó el desenvolupament de la filosofia de Locke», però que interpreta «la percepció mateixa com a forma immanent, cosa que significa un avantatge enorme, ja que el buit de la percepció o de l'espontaneïtat a priori queda absolutament ple de contingut» i «ahora l'enteniment a priori esdevé, almenys en general, a posteriori [...] i així s'assoleix el concepte formal de raó (*Vernunft*) que és a priori i a posteriori, idèntica i no idèntica, en una unitat absoluta; la idea del qual (*Idee*) segueix sent enteniment (*Verstand*) i tan sols el seu producte és conegut com a judici (*Urteil*) a priori»³². És precisament aquest l'espai en el qual es refugia el *caput mortuum* de l'objectivitat abstracta. En utilitzar aquesta fórmula, efectivament, Hegel afegeix: «La riquesa del pensament es desenvolupa sempre en Kant, per tant, només sota una forma subjectiva exclusivament; tota plenitud, tot contingut, cau dins del representar, del pensar, del postular. Allò objectiu és, segons Kant, només l'en si, sense que sapiguem el que són les coses en si. Però aquest en si és només el *caput mortuum*, l'abstracció morta d'allò altre, el més enllà buit i indeterminat»³³.

En aquesta direcció, en enfocar la contradicció que en Kant és inherent a la relació del subjecte amb la «cosa en si», és com si Riu recollís el plante-

30 G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, 2, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt a. M. 1970, p. 9, 10.

31 *Op. cit.*, p. 310.

32 *Op. cit.*, p. 314.

33 G. F. W. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. de W. Roces; ed. preparada per Elsa Cecilia Frost, Mèxic D. F. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 455.

jament hegeliana i el dugués a les seves últimes conseqüències. Per exemple, en relació amb la declaració de Kant —que «allò que no es troba en l'objecte en si mateix i es troba sempre, contràriament a això, en les seves relacions amb el subjecte», de manera que «està justificat d'assignar els predicats d'espai i temps als objectes dels sentits com a tals, sense que hi hagi en aquest cas cap aparença»—, el comentari de Riu és contundent: «En aquest text Kant es refereix a la relació dels predicats de l'objecte sentit amb l'objecte sentit, una tautologia, però nosaltres ens referim no als predicats sinó a l'objecte com a tal, al fenomen considerat com un tot. Ara bé, en la mesura que no puc atribuir el fenomen a l'objecte en si, allò que suposadament apareix és una aparença». En conclusió: «Cal dir, llavors, que el fenomen és l'aparició d'una aparença i l'aparença d'una aparició»; més encara: perquè si «Kant fixa el concepte d'aparició en el marc de la relació subjecte-objecte en si, però si aquest no és tal com apareix, estic afirmant que l'aparició és una aparença»³⁴.

En fi, el nus conceptual més difícil es troba en Kant a causa de l'equívoc que conté la noció de fenomen, ja que cal que el fenomen valgui, a més de com a aparença, com a «aparició», és a dir, manifestació de l'«objecte en si» a la consciència. La insistència amb què Riu destaca el perfil aporètic del concepte kantiana de fenomen convida a replegar-se als registres interpretatius utilitzats per Hegel, per tal de posar en relleu el caràcter dialèctic de l'«experiència» de la consciència i de l'*Erscheinung* del saber. Amb aquest objectiu, s'han escollit dos moments de la crítica hegeliana: la denúncia, en primer lloc, del formalisme de la filosofia kantiana, que es converteix en *idealisme buit* i que necessita d'integracions empíriques, com efectivament passa amb la classificació gens *a priori* de les categories; el segon, apunta a l'estructura contradictòria de l'«objecte», tal com es dona en la certesa sensible i en les figures successives de la consciència fenomènica.

Pel que fa al primer assumpte, la raó abstracta «ha oblidat» el camí que ha hagut de recórrer per a constituir-se; per tant, «el seu primer acte de declarar és només aquest mot abstracte i buit que diu que tot és *seu*. [...] Aquesta primera raó que es coneix en l'objecte l'expressa l'idealisme buit, el qual [...] pel fet que ell indica en tot ésser aquest *meu* pur de la consciència i expressa les coses com a sensacions o representacions, s'imagina que ha indicat aquest meu pur com a realitat acomplerta». Tanmateix, aquest idealisme és, «ensems, un empirisme absolut, car per a l'*acte d'omplir el meu buit*, és a dir, per a l'acte de tenir la diferència, així com tot desenvolupament i tota configuració d'aquesta mateixa diferència, la raó d'aquest idealisme fretura d'un impuls aliè en el qual hi hagi només la *variada multiplicat* de l'acte de sentir o de l'acte de representar»; de

manera que no pot reconciliar «els seus pensaments contradictoris, el pensament de la pura consciència com a tota realitat i també el pensament de l'impuls aliè o de l'acte sensible de sentir i de representar com una realitat idèntica, sinó que fluctua constantment de l'un a l'altre»³⁵.

Aquesta primera observació de Hegel sembla reflectir-se en el que Riu esmenta a propòsit de la *suppositio* directa que els fenòmens –simples dades de la consciència– exerceixen en la *Crítica* cap a la «cosa en si»; cosa que implica el trasllat molt contradictori a la «cosa en si» de trets empírics –com ara el temps i l'espai– que es miri com es miri no poden predicar-se de l'«objecte noümenic», ja que aquest s'escapa, per si mateix, de qualsevol forma de la intuïció sensible. «En resum –anota Riu– Kant funda l'idealisme transcendental per a fonamentar el realisme empíric», fet que equival a incorporar «la figura mateixa de la consciència immediata», és a dir, la separació de representacions i coses realment existents. Però aquesta operació mena a un d'aquests dos resultats: «a una filosofia del «com si» i a l'escepticisme (prenem els fenòmens com si fossin objectes en si; sabem que no ho són)». En canvi, si «la fonamentació transcendental segueix fidel a si mateixa, està obligada a anar, tal com van entendre els idealistes postkantians, més enllà del realisme empíric». Cosa que significa que «cal que deixi de ser crítica. En cas contrari, resulta insostenible»³⁶.

Una variant, en certa mesura, del que Riu assenyalava sobre la impossibilitat que allò «aparent» a la consciència signifiqui, al mateix temps, l'«aparició» de la «cosa en si» està nítidament argumentada per Hegel; per exemple, en l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques*. En el §41, Hegel observa que la investigació kantiana de les formes del coneixement conserva «l'oposició de subjectivitat i objectivitat», i l'engrandeix fins a tal mesura «que reuneix en la subjectivitat tots dos moments de l'experiència, és a dir, la matèria sensible particular i les formes a priori, «i davant d'ells queda tan sols la cosa en si»³⁷. Tanmateix, fins i tot les categories per les quals «la mera percepció és elevada a objectivitat, a experiència», en la mesura que són interpretades «com a unitat tan sols de la consciència subjectiva [...] són igualment un element purament subjectiu»³⁸. En efecte, la «cosa en si», d'una banda, es redueix a objecte com a «pura abstracció, el buit absolut determinat tan sols com un més enllà; l'element negatiu de la representació, de la sensibilitat, del pensament determinat, etcètera»;

35 G.F.W. HEGEL, *Fenomenologia de l'esperit* cit., p. 147-148.

36 RIU, *Obras completas* cit., p. 419.

37 HEGEL, *Enciclopedia* cit., p. 43-44.

38 *Op. cit.*, § 43, p. 45.

d'altra banda, «és també òbvia la reflexió que aquest *caput mortuum* és només el producte del pensament, del pensament continuat fins la pura abstracció; el jo buit que fa d'aquesta vàcua identitat el seu propi objecte»³⁹. Hegel fa palesa la subjectivitat tant dels fenòmens com de la «cosa en si». No hi ha dubte que «si considerem aquest incondicionat com a objecte absolut i vertader de la raó», els coneixements de l'experiència esdevenen «allò no vertader, com l'aparença»⁴⁰; però, el mateix li esdevé, en sentit contrari, a la cosa en si, la «veritat» de la qual –tal com ha indicat Riu repetidament– ha de ser –segons Hegel– només el producte del pensament. Per tant, «si la filosofia kantiana és només un idealisme subjectiu» que ha assumit la subjectivitat «com a última determinació absolutament afirmativa», també a la «cosa en si» li espera el destí de no ser res més que «aparença»⁴¹. Que l'experiència la integrin dues parts –les categories a priori i les intuïcions sensibles– «constitueix sense cap mena de dubte una anàlisi encertada», que tot i això, comenta Hegel, mena a una «singular contradicció»: «ja que la primera part integrant de l'experiència, la sensació, és de per si subjectiva»; però, «allò objectiu, allò que hauria de ser l'oposat d'aquest quelcom subjectiu, és també subjectiu», en la mesura que «queda tancat en el cercle de la meva pròpia consciència»; efectivament, «les categories són només determinacions del nostre enteniment pensant»⁴².

Ara: la reflexió negativa que afecta tant els fenòmens com la cosa en si, depèn, segons Hegel, de la naturalesa de l'«objecte» de la consciència sensible. En realitat, l'objecte ha de tenir una propietat essencial que constitueix el seu ésser per a si simple», al mateix temps; «tanmateix, ha de tenir també en ell mateix la diversitat», o sigui que ha de remetre a allò que existeix en si, independentment de la consciència⁴³. Aquí és possible trobar el principi mateix del paralogisme al que recorre Kant, en l'intent –destinat al fracàs, segons Riu– de mediació entre fenomen-aparença i fenomen-aparició. La certesa de la consciència sensible –anota Hegel– implica que l'objecte s'anomeni «fenomen [*Erscheinung*]», i no pas simple aparença [*Schein*], ja que aquest és «l'ésser que és immediatament en ell mateix un *no-ésser*». El fenomen, així doncs, és en si «el conjunt complet de l'aparença [...] l'objecte que *és en si*» que a la consciència «li és el ver»; tanmateix, la consciència, alhora, «encara no és conscient d'aquest

39 *Op. cit.*, § 44, p.45.

40 *Op. cit.*, § 45, p. 46.

41 *Op. cit.*, § 46, p. 46.

42 HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* cit., p. 430-431.

43 HEGEL, *Fenomenologia de l'esperit*, cit., p. 146-147.

fonament», i per a ella, l'objecte de la seva certesa «és encara el fenomen *objectiu* que desapareix»⁴⁴.

Si de la *Fenomenologia* passem a *La ciència de la lògica*, en el segon capítol sobre l'«Essència», l'anàlisi de «l'aparença (fenomen)» es presenta en els seus termes dialèctics essencials: «El món que existeix en si i per a si» i el «món que apareix», al final, «es relacionen entre ells de manera que allò que en el món fenomènic és positiu, en el món que existeix en si i per a si és negatiu, i a l'inrevés, allò que en el primer és negatiu, en el segon és positiu. [...] De fet, precisament en aquesta oposició entre ambdós móns ha *desaparegut la seva diferència*, i el que hauria de ser un món existent en si i per a si és ell mateix un món fenomènic, i a l'inrevés, aquest en ell mateix és un món essencial»⁴⁵.



«Que en la *Crítica* aparegui, d'una banda, la cosa en si, l'ens en tant que ens, com un residu molest, com un fantasma present però impossible de capturar, que no troba lloc en el sistema i, de l'altra, el programa de la constitució transcendental, són les dues cares d'un mateix fet espiritual que conserven encara en la *Crítica* una particular tensió»⁴⁶.

Potser sigui precisament aquesta tensió la que ens concedeixi la possibilitat de dir-li *good bye* a Immanuel Kant, sense haver sortit encara del kantisme, en la dimensió de la societat moderna i –per què no?– postmoderna. En l'última part del seu assaig, Riu proposa una interpretació de l'actualitat històrica de la *Crítica*, segons la qual, més enllà de les reserves teòriques, l'obra adquireix un altre –i tal vegada més important– significat: el de l'arrelament progressiu de la raó en la història, obrint pas al triomf contemporani de la ciència i la tecnologia. «Així, allò que avui pensem de la *Crítica* depèn en gran mesura del que la *Crítica* ha contribuït a fer de nosaltres»⁴⁷. «La idea germinal de l'obra de Kant» –aquesta és l'acotació final de Riu– «que “la Raó tan sols reconeix allò que ella mateixa produeix”, s'ha convertit en el principi determinant de la vida actual. Per això, la discussió repetida sobre si la *Crítica* sobreviu o no a les noves geometries o

44 *Op. cit.*, p. 161-162.

45 G. W. F. HEGEL, *Ciència de la lògica*, trad. de A. y R. Mondolfo, pròleg de R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968², p. 448.

46 RIU, *Obras completas III*, cit., p. 420-421.

47 *Op. cit.*, p. 409.

a la nova física es queda sempre per darrera del que la *Crítica* ja ha assolit en la realitat històrica, es queda sempre curta respecte al que aquesta obra portentosa, d'acord amb Hegel o Heidegger, ens diu i ens exigeix»⁴⁸.

Ara bé, l'avenç històric que la raó kantiana ha promogut, en la mesura que ha menat al més alt nivell d'universalitat l'aforisme de Francis Bacon *homo tantum potest quantum scit*, comporta, segons Riu, que el radi de la seva potència s'hagi estès i segueixi estenent-se *ad infinitum*. «Per dir-ho amb Hegel, si prenem la *Crítica* no tan sols com l'obra que expressa les opinions del subjecte Kant, sinó com la manifestació d'un moment del procés històric de l'home, llavors la *Crítica* s'ha realitzat i està realitzant-se en nosaltres en una dimensió que ultrapassa tota discussió erudita»⁴⁹.

També en aquest cas és possible d'apreciar la sintonia del pensar «hegelianament» a què ens convida Riu amb el pensament efectiu de Hegel en les seves *Lliçons sobre història de la filosofia*. Des del punt de vista teòric, assenyala Hegel, més enllà de l'estil bàrbar i les inconseqüències lògiques, Kant ha traçat «com un esquema general el ritme del coneixement, del moviment científic», i «d'aquesta manera, Kant assenyala històricament els moments del tot i els determina i distingeix d'una manera precisa», proporcionant així una bona introducció a la filosofia. I tanmateix, fins i tot més important que el «sistema», és el fet que la concepció kantiana de la raó ha intervingut en la vida dels homes i «el pensament i el pensar s'han convertit ja, de moment, en una necessitat insuperable que no ens és possible eliminar». De manera que «el pensament s'ha escampat per tot el món, s'ha adherit a tot, ho investiga tot, dóna a tot les seves formes, ho sistematitza tot; de tal manera que és necessari procedir ja d'acord amb les seves determinacions i no d'acord a un simple sentiment, a la rutina o al sentit pràctic, a aquesta immensa inconsciència dels anomenats homes pràctics».

Al cap i a la fi, «tant en la teologia com en els governs i en les seves legislacions, pel que fa a la fi de l'Estat, a les indústries i a la mecànica, és necessari procedir, ara, atenint-se exclusivament a determinacions generals, és a dir, és necessari procedir d'una manera racional, i comencem a sentir a parlar de l'exploració racional d'una fàbrica de cervesa, d'una rajoleria, etc.»⁵⁰.

Fins i tot pel que es refereix a l'assenyalament d'una possible fonamentació originària de la racionalitat tècnica contemporània, les lectures kantianes de Hegel i Riu semblen posar-se d'acord en la individuació d'una idèntica

48 *Op. cit.*, p. 421.

49 *Op. cit.*, p. 409.

50 HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía cit.*, 459, 460.

arkhé: si bé els desenvolupaments teòrics de la *Crítica de la raó pura* han quedat molt per sota de la idea especulativa que la fonamenta, per als dos intèrprets el principi de la «revolució copernicana» ha decretat el destí del món modern, garantint una fonamentació filosòfica a la ideologia del progrés científic i tècnic, i l'extensió il·limitada del *regnum hominis*.